

Az európai *paideia* kultúrfilozófiai alapjai

Személy és történelem - kultúra és művelődés

A történelem és az emberi személy filozófiája

A vallástörténeti kutatások szerint az emberiség története során a ciklikus-körkörös időképzet bizonyult általánosnak, s ehhez képest a lineáris időfelfogás kivételnek tekinthető. A ciklikus időképzet alatt azt értjük, hogy az archaikus társadalmak az idő elmúlását saját kezdeteihez visszatérő, önmagát ismétlő jelenséggént fogták fel, míg a lineáris időképzet az események egyszeriségére és az idő valódi múlására helyezte a hangsúlyt. A körkörös időfelfogás nem fogadta el az időben zajló történelem lehetőségét, míg a lineáris időképzet hozzájárult a történelmi változás és az emberi haladás fogalmának kialakításához. A neves vallástörténész, Mircea Eliade szerint az archaikus társadalmak időfelfogása mindig is az idő tagadására épült. Eliade úgy vélte, hogy az archaikus ember cselekedetei mindig istenségek, vagy felsőbb szellemi lények tetteinek a megismétlései. A premodern kor embere egyfajta mitikus őскеzdethez nyúlt vissza, azaz történelmen túli mintákat keresett cselekedetei megalapozásához, s vagy elutasította, vagy periodikusan megismételte az időt. Ezt a jelenséget nevezte Eliade „örök visszatérésnek”.¹

Az „örök visszatéréshez” képest a kereszténység hatására jött létre a lineáris időképzet, amely a történelmet valós és egyszeri időben zajló jelenséggént értelmezte. A születő modernitás ezt az időfelfogást vette át némi módosításokkal. Ennek hatása figyelhető meg az evolúció elméletében, amely az élővilágot és benne az embert az idő múlásával átalakuló élőlényként fogta fel. Eszerint az ember lassú folyamat keretében nőtt ki a természetből, és az idő előrehaladásával a történelem alanyává vált. Nem véletlen, hogy az evolúció elmélete a 19. században jött létre, amikor a haladáselvű gondolkodásmód befolyása révén a történeti szemlélet a humán tudományokban is uralkodó szerephez jutott. Az sem meglepő, hogy az ember történelmi szerepét elemző történetfilozófia, sőt a történettudomány is az európai kultúra „találmánya” volt. A polgári történettudomány kialakulásához nemcsak a tények racionális értelmezésére és kritikai módszerekre volt szükség, hanem annak elfogadására, hogy az ember lényegét tekintve a történelemben létezik, és nem a természeti világ részeként, vagy a mítoszok terében.

Az emberhez szorosan hozzátartozik az a vonása, hogy történelmi lény. Amikor e tény filozófiai értelmezésére törekszünk, számításba kell vennünk, hogy a történelem alakulása az ember döntéseitől függ. Ezért az emberi történések alapvetően különböznek a természet szükségszerű okokon alapuló törvényszerűségeitől. Amennyiben ezt elfogadjuk, meg kell határoznunk az emberi lényre kizárólagosan jellemző „antropológiai állandókat”, amelyek alapján egyáltalán történelemről beszélhetünk. Ez a

filozófiai antropológiai szemléletmód azt sugallja, hogy léteznek az embertől elválaszthatatlan lényegi sajátosságok, amelyek nemcsak a történelem alakulását, hanem értelmezését is befolyásolják.

Az emberi személy filozófiai antropológiai meghatározása

Történelemszemlélet és emberkép között szoros összefüggést tapasztalhatunk. Az embert felfoghatjuk biológiai lényként, akinek megjelenése a kozmoszban csak esetleges, s akinek kulturális teljesítményei egyedül természeti adottságaiból vezethetők le. Így viszont nehezen tudjuk megmagyarázni, hogy az emberi szellem alkotásai egészen más törvényszerűségeknek engedelmeskednek, mint biológiai adottságai. A naturalista és determinista felfogás csak következtetlenségekkel terjeszthető ki a kultúra alkotásaira. Ha nem akarjuk az embert a természettudományokból kiindulva meghatározni, rákényszerülünk, hogy filozófiai antropológiai meghatározást alkalmazzunk.

Filozófiai antropológiai definíció vezethető le az emberi személy különös méltóságának tételéből. Eszerint az emberi személy lényege önrendelkezésre való képességében és szabad akaratában keresendő, valamint abban, hogy rendelkezik szellemi öntudattal, s képes a transzcendencia befogadására. Minden személy megismételhetetlen, értéke végtelen, nem oldható fel a társadalomban, nem használható eszközként. Az emberi személyben benne rejlik a végtelenre való nyitottság, s a boldogságra való törekvés.

Az európai filozófia történetében a kereszténység kivételes érdemeket szerzett az emberi személy méltóságáért folytatott küzdelemben. Egyfelől szembefordult azzal a felfogással, amely – egyebek mellett a buddhizmus hatására - a szenvedés okát az egyediesülő személyben látta (Schopenhauer). Másrészt elhatárolta magát attól a felfogástól, amely a 20. századi totalitárius ideológiák jegyében a „faj” vagy a „társadalmi osztály” kollektív identitásában oldaná fel az embert. A személy filozófiája mindig ellenállt az individualizmus túlhajtott változatainak is, mert véleménye szerint éppen az egyéniség túlhangsúlyozása vezetett kiüresedéséhez, a társadalom atomizálódásához és az újkori polgári kultúra válságához. A személy filozófiája perszonalista filozófiai áramlatokban kristályosodott ki, amely egyaránt kritikusan viszonyult a polgári individualizmus és a totalitarizmusok egyoldalúságaihoz.

A perszonalista filozófia keresztény és nem keresztény irányzatai egyaránt az emberi személy végtelen értékéből indultak ki. A *perszonalizmust* az ember veszélyeztetettségének a tudata hívta életre a 20. században. Az emberi személy méltóságának kérdésköre a perszonalista filozófiák egyik legfontosabb fejezetét alkotta, s egyben a katolikus teológia antropológiai fordulatának is részét képezte. E teológiai megújulás emberi személy méltóságával kapcsolatos megfogalmazásai a katolikus tanítás hivatalos megfogalmazásába is beépültek.

Az emberi személy filozófiája teológiai kapcsolódási pontok nélkül is alkalmas lehet arra, hogy egy olyan történet szemlélet kiindulópontjává váljon, amely az értékelvűség jegyében keresi a dialógust az értékelésmentességet valló társadalomtudományos irányzatokkal. Az emberi személy méltóságának tétele ugyan a katolikus teológiához kötődik, de filozófiai antropológiai tartalma lehetővé teszi, hogy keresztény elkötelezettségtől függetlenül is felmutassa az ember igényét a transzcendencia és az abszolút értékek iránt.

Míg az emberi személy méltósága a katolikus tanítás egyik alapvető állítása, a protestáns vallási irányzatok kevésbé alkalmazzák. A „méltóság” fogalma alatt több jelentésréteget is érthetünk. Egyfelől a kereszténység azon sajátosságára utal, hogy Isten mindenhatósága nem jár együtt az ember alávetettségének hangsúlyozásával. Az iszlámhoz képest - ahol a hívő talán legfontosabb kötelezettsége Allahal szembeni alárendeltségének kifejezése - a keresztény Isten az embert a Teremtés művének tökéletesítésére hívta meg. A Teremtő szándékai szerint a teremtet világ az emberért van. Isten az embert a Teremtés urává tette, saját képére alkotta, és hatalmat adott neki a világ felett. Az Isten céljaival együtt munkálkodó ember kibontakozása a személy méltóságának fontos összetevőjét képezi. Az ember felemelkedése nem Isten szuverenitásának korlátozásával, hanem a Teremtés gazdagodásával jár. Más vallásokkal egybevetve a keresztény vallás emberközpontúsága (*bibliai humanizmus*) egyedülálló mértékűnek tűnik.

Másrészt a személy méltósága nemcsak teremtéstani összefüggésekből vezethető le, hanem az emberi szabadság és a szabad akarat összefüggésében is értelmezhető. A katolikus tanítás mindig hangsúlyozta a szabad akarat jelentőségét. A szabad akaratból a „jó” választásának felelőssége is következik. Az emberi szabadság azt is jelenti, hogy Isten az embert végtelenül komolyan vette, mert hajlandó volt kockáztatni, hogy a választás lehetőségével felruházott ember ellene fordul. Az ember szabad akarata magában hordozza, hogy Isten azt kívánja, az ember szabad szeretettel válaszoljon hívására. Isten féltő szeretetével vette körül az embert a Teremtés alkotásai és szépsége által, ugyanakkor nem akarja korlátozni döntéseiben, s nem kívánja manipulálni. A felelős választás lehetősége az emberi egzisztencia egyik alapvető jellemvonása, ami a személy méltóságát hordozza, egyben garantálja.

Amennyiben az emberben benne van a végtelenre, a transzcendenciára, a szépre, a jóra és az igazra való nyitottság, valamint a szabad önrendelkezésre való képesség, s a jó és a rossz megkülönböztetésének a képessége, úgy ezek olyan tények, amiket az emberi történelem értelmezése során is figyelembe kell vennünk. Ha elfogadjuk a fentebbi antropológiai előfeltételeket, nem alkothatunk olyan kultúra- vagy civilizációelméletet, amely nem vesz tudomást ezekről. A perszonalista filozófiából levezethető civilizáció-értelmezés az ember kultúrateremtő képességét a személy méltóságának fogalmából eredezteti, és a (valódi) kultúrát alkalmasnak tartja, hogy az emberi személy kiteljesedését szolgálja.

Mindez nem azt jelenti, hogy a perszonalista filozófia talaján álló történetszemlélet ne használhatná fel a modern társadalomtudományos irányzatok vívmányait. Sőt éppen a velük folytatott dialógus célja lehet a történet- és társadalomtudományok eredményeinek integrálása egy értékelvű történetszemlélet keretei közé.

Az evolúció és a személy-elv

Mivel a vázolt filozófiai antropológiai adottságokat az emberi személy elválaszthatatlan részének tekintjük, fel kell tennünk a kérdést, mióta rendelkezik az ember ezekkel a megkülönböztető vonásokkal. Érvelésünknek ezen a pontján az evolúciós elmélet és a perszonalista történetszemlélet összevetése komoly nehézségeket rejt magában. A perszonalista filozófia keretében az élővilágból fokozatosan kiemelkedő ember fogalma elég nehezen értelmezhető. Az emberi személy olyan jelenség, amely vagy rendelkezik bizonyos vonásokkal, vagy egyáltalán nem birtokolja azokat. Nem könnyű elképzelnünk a szabad akarat fokozatos kialakulását, hiszen ez viszonylagossá tenné, mikortól beszélhetünk valójában az „emberről”.

Ha a kreacionizmus jegyében nem utasítjuk el a biológiai evolúciót, de nem akarunk lemondani az emberről, mint szellemi természetű létezőről sem, az emberi személy filozófiai antropológiai meghatározása megfelelő kiindulópont lehet, hogy különbséget tegyünk a természet és a történelem között. Emberi történelem csak attól fogva létezik, amióta a személy attribútumait hordozó ember megjelent a világban. Ugyanakkor kétségtelen, hogy a természetnek - biológiai evolúció -, illetve a történelemnek - humán kulturális fejlődés - világos megkülönböztetése komoly elvi nehézségeket vet fel, amit a rendelkezésre álló őstörténeti leletek alapján nem tudunk áthidalni. Arra sem lehet egyértelmű választ adni, hogy a biológiai evolúció egyes szakaszaihoz hozzárendelhető-e az emberi személyt jellemző antropológiai adottságok kibontakozása. Legfeljebb azt állíthatjuk, hogy az értékelvűség és a történeti empíria iránti együttes igényünk következtében rákényszerülünk, hogy ellentmondásai ellenére fenntartsuk a filozófiai antropológia és a természettudományos eredmények közötti dialógus lehetőségét.

Az emberi történelem jelentésrétegei és a személy filozófiája

Tudomány, filozófia és teológia

A személy-elvből fakadó történetszemlélet további kérdéseket is felvet. Mérlegelni kell, hogyan helyezhető el a kortárs történettudományi irányzatok között. Kiindulópontként meg kell különböztetnünk egymástól a *történettudományt*, a *történetfilozófiát* és a *történelemteológiát*.² A történettudomány a múltban zajló eseményeket tárja fel a természetfeletti tényezők kiküszöbölésével. A történettudományon belül beszélhetünk - történelmi tanulságokat összegző - *pragmatikus* elbeszélő jellegű és *genetikus* - okokat és összefüggéseket feltáró - történetírásról. A modern történetírásban a

genetikus történetírás számos változata jött létre, és általában is elmondhatjuk, hogy az újkori történettudomány számol a genetikus valóságmagyarázat igényével. A történettudományhoz képest a történetfilozófia inkább a filozófiai beszédmód keretében fogalmazza meg kérdésfeltevéseit. Feloszthatjuk *történelemlogikára*, és *történelemmetafizikára*. Az előbbi a történelmi megismerés feltételeivel és a történeti bizonyosság kérdésével foglalkozik. Az utóbbi, amit *metahistóriának* is nevezhetünk, a történelmi folyamat alapvető törvényszerűségeinek és végső okainak megértését tűzi ki célul. A (keresztény) történelemteológia - történetfilozófiára támaszkodva - az emberi történelem üdvtörténeti összefüggéseit vizsgálja, ami abból fakad, hogy a keresztény kinyilatkoztatás a történelmet az ember üdvözülésének színtereként ábrázolja.

Személy-elv és történettudomány

A személy-elv érvényesülése egyaránt hatást gyakorol a történettudományra, a történetfilozófiára és a történelemteológiára. A történettudomány kapcsán egyrészt el kell ismernünk a modern társadalomtudományos irányzatok tömeges folyamatokat és struktúrákat előtérbe helyező - genetikus történetírást előmozdító - módszereinek pozitív hozadékát, de a gazdagodó eredmények ellenére sem szabad megfeledkezni arról, hogy a történelem igazi alanya az egyszeri és megismételhetetlen ember. Az ember mindig is a struktúrák, az intézmények és a társadalmilag meghatározott tudás világában élt - ezek feltárásában sokat tettek a társadalomtudományos irányzatok - mégsem feledkezhetünk el az egyén történelmi folyamatban betöltött különleges szerepéről.

Az ember szabad individuum, ami elkerülhetetlenné teszi a cselekvéseit bemutató politikatörténet és életrajzírás alkalmazását a gazdaság- és társadalomtörténet mellett. Vitathatatlan tény, hogy a történelmi változás mindig az emberi személyek döntéseivel magyarázható. Még akkor is, ha az anyagi korlátok és a hatalmi viszonyok behatárolják az egyes társadalmi csoportok mozgásterét. Az emberi szabadság a társadalmi mozgástörvényeket leíró „nagy elméletek” ellen hat, bár nem teszi azokat eleve értelmetlenné. A személy filozófiai antropológiai meghatározása felértékeli a kultúrtörténeti és a kultúrfilozófiai megközelítésmód szerepét. Ha az ember a transzcendenciára, valamint a szépre, jóra és igazra nyitott lény, úgy lényegi vonásai elsősorban a vallási eszmék, filozófiai gondolatformák és a művészetek fényében tárulnak fel, nem a gazdasági-társadalmi összefüggések függvényében.

Személy-elv, történetfilozófia és történelemteológia.

A személy-elv érvényesülése a történetfilozófia és a történelemteológia lehetőségeit is meghatározza. A történetfilozófián belül a történelemlogika - történeti megismerés - kérdésével most nem foglalkozunk, de ki kell térnünk a történelemmetafizika problémájára. Ebben a leszűkített jelentésben a történetfilozófia egyrészt a történettudomány keretében feltárt empirikus tények értelmezésére törekszik, másrészt a történelem végső alapjaival, lényegével és rendeltetésével foglalkozik.

„A cél a történelemnek az embert illető lényegi vonatkozásában történő megragadása, valamint a lét végső összefüggésébe történő belefoglalása. Ebből kiviláglik, hogy a filozófiai antropológia és a metafizika, de tágabb értelemben a hermeneutika is mértékadó jelentőségű a történetfilozófia számára. Ezért bár a történetfilozófia feladata a történelemnek az ember általános lét- és lényegmegértése szempontjából való megragadása, ugyanakkor lehetővé kell tennie, hogy a történelemteológia által az emberi történelem történetfilozófiailag hozzá nem férhető újabb és mélyebb fölfogásává egészüljön ki... Történetfilozófiai gondolkodás már a filozófia őskorában létezett (vö. kultúrmítoszok). A görög bölcsek kijelentései különböző irányba mutatnak (hanyatlás-, felemelkedés-, állandóság- és körforgásméletek). Bár az Ószövetség történelemfelfogása teológiai irányultságú, a történetfilozófia további alakulása szempontjából nagy jelentőségű volt azáltal, hogy az emberi nem egységét hangsúlyozta, a történelmet értelmes végcélal bíró egyszeri folyamatként fogta föl. Ugyanez mondható el Szent Ágostonról, akinek mindenekelőtt 'Isten városáról' szóló történelemteológiai műve számos történetfilozófiai gondolatot is tartalmaz. A történelemre vonatkozó filozófiai és teológiai gondolatok később is összekapcsolódtak: Ottó von Freising, Dante, Bossuet, Schlegel, Görres, Szolovjov és Teilhard de Chardin. Önálló diszciplínaként csak azóta beszélhetünk történetfilozófiáról, amióta a felvilágosodásban az ember lépett a filozófiai elmélkedés középpontjába. Maga a 'történetfilozófia' szó Voltaire-től származik.”³

Az újkori történetfilozófia képviselői - Hegel, Marx - a történelmet egy eszme megvalósulásaként, vagy személytelen folyamatként fogták fel. Eszerint a történelem mozgatója az objektív szellem, vagy a társadalmi osztály, de semmiképp nem az emberi személy. Ezek a felfogások utat nyitottak a panteista idealizmus és a naturalista stádiumelméletek (Comte) irányába. A panteizmussal és a naturalizmussal szemben a személy-elv a történelem alapvető kategóriájának a cselekvő individuumot tartja. Hitbeli döntés kérdése, hogy az emberi személyt milyen mértékben hozzuk kapcsolatba a személyes transzcendens létezővel, azaz Istennel, s mennyiben építjük a történelem kibontakozását Isten és ember kapcsolatára. Ha eltekintünk az Isten és az ember közötti párbeszéd hangsúlyozásától, s a kultúra alkotásaitól is megvonjuk a természetfelettire irányuló dimenziókat, a perszonalizmus akkor is az emberi szabadság birodalmaként értelmezi a történelmet. A személy szabad döntései által formált történelem koncepciója egyrészt szűkebbre vonja a társadalmi törvényszerűségeket - „nagy elméletek” - érvényesülésének határait, másrészt hangsúlyozza az emberi alkotóképesség - mint a történelemben megnyilvánuló kulturális értékek létrehozásának - lehetőségét.

Perszonalizmus és kultúraelméletek

Már utaltunk rá, hogy a személy-elvhez való ragaszkodás felértékeli a kultúrtörténet jelentőségét a történettudományon belül. Az emberi szabadságot hangsúlyozó perszonalizmusból levezethető a személy-elvet tekintetbe vevő kultúrfilozófiai személetmód. Megfontolandó, hogyan értékelhető a

történettudomány és a személy-elv által áthatott kultúrfilozófia közötti viszony. A perszonalista kultúraszemlélet következménye sajátos civilizációtörténet megalapozása lehet, aminek középpontjában az ember kulturális értékeket létrehozó tevékenysége áll. Ennek a civilizációtörténetnek a kidolgozása a „kultúra” és a „civilizáció” fogalomtörténeti értelmezése révén válik lehetségessé. Egy ilyen civilizációtörténet keretében gondolható újra - egyrészt a modern történet- és társadalomtudományok eredményeit, másrészt egyfajta értékelvű kiindulópontot integrálva - a nevelés és a művelődés klasszikus humanista fogalma.

Kultúra, civilizáció és művelődés

A civilizáció szoros értelemben „polgárosultságot” jelent és az emberi viszonyok rendezettségét, beleértve a műveltség színvonalát, az urbanizáció vívmányait és a törvények adta biztonságot. A *civilitas* és a *humanitas* fogalmát már az ókorban is használták. A *civilitas* a 14-15. században is előfordult, megelőzve a kultúra szó elterjedését. Eredetileg a „kultúra” fogalmával rokon értelmű kifejezésként használták. A 18-19. század során a felvilágosodás következtében az angol és a francia gondolkodásban a „civilizáció” a fejlődéssel és az emberi szabadság kiteljesedésével vált azonossá, és nem állították szembe a kultúrával. A későbbi német gondolkodásban már a kultúra ellentétéként határozták meg.

A „kultúra” fogalma jóval későbbi a „civilizációnál”. A kora újkor századaiban született, és a német újhumanizmus idején nyerte el árnyaltabb jelentését. Maga a szó a latin *colere* (művelni, ápolni) igéből ered. A kultúra a természeti állapothoz képest a szellem kiművelése. Tágabb értelemben kultúrának nevezhetjük mindazon - anyagi és szellemi - javak együttesét, amit az ember a természethez hozzátett. A kultúra az ember tudatos tevékenységének és szabad önmegvalósításának eredménye. Míg a civilizáció inkább az ember társadalmi viszonylataira és anyagi körülményeire vonatkozik, a kultúra az emberi szellem tevékenységére. A két fogalom közötti finom eltérés később markáns megkülönböztetések alapjává vált.

A kultúrához képest a „művelődés”, illetve a „műveltség” jelentése nem minden nyelvben válik el világosan egymástól. A német újhumanizmus történetében Wilhelm von Humboldt volt az, aki a kultúra Herdernél még erőteljesen kiemelt társadalmi jellegét a művelődés individuális kategóriájával váltotta fel. A *Bildung* fogalma egyértelműen kifejezésre juttatja mindezt a német nyelvben. A magyar szóhasználatban a kultúra és a művelődés rokon értelmű kifejezésként használható, de érzékelhető közöttük jelentéskülönbség is. A „kultúra” az ember felett álló kultúrjavak objektív összessége, míg a „művelődés” a kultúra egyéni elsajátítására utal, s a „műveltség” az individuum törekvései nyomán létrejött „személyes kultúra”.

Kultúra és civilizáció, mint egymás ellentétei

A kultúra fogalmát - elsősorban a német gondolkodásban - szembe szokták állítani a civilizációval. E megkülönböztetés eredete Tönnies „közösség” és „társadalom” fogalompárjában keresendő. A közösség organikus létformájával szemben a társadalom atomizált egyének sokasága, akiket a pénz és a hatalom mozgatnak. Ebből vezethető le Spengler „kultúra” és „civilizáció” ellentétpárja, ahol a kultúra a teremtő fejlődés, a civilizáció pedig a hanyatlás korszakát fejezi ki. A civilizáció az angol és a francia filozófiai hagyományban pozitív jelentéssel bír, mert kifejezi az anyagi viszonyok, a politikai és társadalmi intézmények és a jog fejlődését. A kultúra és a civilizáció értelmezése a születő modernség dilemmáira utal a 19. században. Az angol és a francia gondolkodásmód a civilizációt a fejlődés fogalmához közelítette, míg a német hagyományban a kultúra a premodern társadalom, a civilizáció pedig a modern kapitalista társadalom szinonimájaként értelmezhető. Mind angol és francia, mind német megközelítésben a modern társadalomhoz való viszony határozza meg a kultúra és a civilizáció jelentéstartalmait. A német gondolkodás szerint a premodern társadalom értéktelített, a modernitás és a kapitalizmus viszont kritikával illelhető. Ehhez képest az angol és a francia nézőpont a civilizációs fejlődés előnyeit hangsúlyozta.

Kultúrfilozófiai és kultúraelméleti irányzatok a 20. században

Mind a kultúra és a művelődés, mind a civilizáció fogalmai a 19-20. század fordulójától jelentős változásokon mentek keresztül. Egyrészt megszületett a *kulturális antropológia* kultúra- és civilizációfogalma, amely az értékelésmentesség szempontjainak érvényesítésével törekedett új értelmezések kidolgozására. Másrészt kibontakozóban voltak a *szellemtudományos* és a *neokantiánus* kultúrafelfogás különféle változatai. Ezeket a nézőpontokat összefoglalóan *axiológiai* (értékelméleti) kultúraelméleteknek nevezhetjük. Egyrészt a Dilthey által kidolgozott szellemtudományos gondolkodásmód sorolható ide, másrészt Windelband és Rickert a kultúrát értékek manifesztációjának tekintő neokantiánus felfogása, s az úgynevezett *kultúrpedagógiai* irányzat (Spranger). Továbbá Jacques Maritain neotomista filozófiája lerakta egy keresztény *perszonalista művelődésfilozófia* alapjait.

A kulturális antropológia kultúrafogalma

A kulturális antropológia a 19. századi pozitivista szociológiát és az etnológiát tartja számon előzményei között. Az angolszász tudományos világban terjedt el és vált igazán népszerűvé a 20. század során. A kulturális antropológia az ember megkülönböztető vonásaként a kultúrát tartja számon, de kultúrafogalma alaposan eltér a 19. századi német újhumanizmus értékkelvű koncepciójától. A kultúrát tanulással elsajátítható - nem öröklhető - normák és szokások együtteseként értelmezi, amely az egyének számára társadalmi közvetítéssel válik birtokolhatóvá. Az újhumanizmus szemléletmódjához képest a kultúra nem az individuumok szellemi törekvése értékek és hagyományok elsajátítására, hanem a szocializáció folyamata, amely társadalmi viselkedésnormákat jelenít meg az egyének számára.

A jelentős számú antropológiai irányzat - functionalisták, strukturalisták, szimbolikus antropológia stb. - ma is eltérő hangsúlyokkal közelíti meg a „kultúra” és a „társadalmiság” fogalmait. Egyesek behaviorista alapon állnak, mások a társadalmi szokások csoportszervező hatását, megint mások az ember szimbólumteremtő képességének jelentőségét hangsúlyozzák. Kifinomult módszerei ellenére a kulturális antropológia alig mond valamit az ember lényegéről - noha ezt nem is tartja feladatának -, a természet és a kultúra közötti átmenetet inkább csak ellentétpárok mentén képes megragadni, de nem ábrázolja folyamatában, és az embert - elég általánosan fogalmazva - szellemi teljesítményekre képes természeti lényként írja le.

A kulturális antropológia egyes áramlatai elszigetelt és egymás megértésére képtelen kultúrák együtteseként szemlélik az emberiséget, amit jószerével alig fognak át univerzális elvek. Más irányzatok a lineáris evolucionizmus jegyében, vagy különféle stádiumelméletek megalkotásával tettek kísérletet az egyes kultúrák közötti kapcsolatok és a fejlődés lehetőségének értelmezésére. A kulturális antropológia egyes változatai - például a strukturalizmus - utat nyithatnak az ismeretelméleti szkepszis és relativizmus felé, míg más megközelítések és a személy-elvet valló szemléletmód között termékeny dialógus hozható létre.

Ezt a párbeszédet segíheti elő például a német kulturális antropológia kiemelkedő alakjának, Mühlmannnak a felfogása. Mühlmann az alábbi módon határozta meg a kultúra valamennyi népnél megtalálható jegyeit: „1. valamennyi kultúrában megtalálható a táplálék és a hajlék iránti szükséglet, s a külső természet hatása előli védelem igénye, tehát a „gazdálkodás” és a technika valamilyen formája, 2. egyetemes a nemi teljesség iránti igény, valamint a férfi és a női szerepeknek valamilyen intézményesítése, állandó a kisgyermek gyámoltalansága és ebből következően az anyai gondoskodás és a férfi oltalmazó szerepe, 3. pszichológiai állandó a kölcsönösség és az élet minden területén megnyilvánuló viszonzás iránti igény, 4. általában megtalálható a szimbolikus gondolkodás kifejezése iránti igény (a táncban, képzőművészetben, irodalomban), s vele együtt megjelenik az esztétikai értékelő képesség is, 5. mindenütt találkozunk a rendre vonatkozó elképzelésekkel arról, hogy milyennek kellene lennie az adott csoport életének. Ezekben kötelező érvényű normák fogalmazódnak meg, amelyeket sokszor abszolútnak tekintenek. Megtalálhatók mindenütt az 'életbölcsség' leszűrt tanulságai, amelyeket szólásmondásokban, közmondásokban rögzítenek és nemzedékeken át őriznek meg.”⁴

Mühlmann kultúrafogalma alkalmas arra, hogy a személy-elv talaján álló történelem- és kultúraszemlélettel egyértelmű kapcsolódási pontokat mutasson fel. Az általa felsorolt megkülönböztető sajátosságok nemcsak az individuális önértékből vezethetők le, hanem távlatokat nyitnak a közösség - mint értékelvű fogalom - létrejötté irányába. Az anyai gondoskodás és a férfi

oltalmazó szerepe, valamint a kisgyermek gyámolítása a nukleáris család korai meglétére, azaz a férfi és a nő közötti tartós kapcsolatra, mint alapvető emberi jelenségre utal. Az élet minden területén megnyilatkozó viszonyosság felhívja a figyelmet az önzés mellett az altruizmus érvényesülésére. A szimbolikus gondolkodás létrejötte olyan tényező, amely nemcsak az értelem kifejlődésére, hanem a szép iránti érzék megjelenésére, azaz a művészet születésére utal. A művészet nemcsak az emberi alkotóképesség kifejeződése, hanem a valóság iránti reflexió elmélyülésére, valamint a transzcendenciára való nyitottságra is következtetni enged. Ezek a kultúrajegyek empirikus vizsgálatok alapján kerültek leírásra, továbbá jól példázzák, hogy a személy-elv alapján kialakított történet szemlélet és a tapasztalati tudományok nem szükségszerű, hogy ellentmondásba kerüljenek egymással. A történelem nemcsak az önérdekek világa, amihez képest az eszmények alig képesek érvényesülni, hanem az ember éppúgy keresztülment a kulturális értékek evolúcióján, ahogy megkísértette az önzés is.

A kulturális antropológia civilizációfogalma

Külön ki kell térnünk a „civilizáció” fogalmának kulturális antropológiában megfigyelhető átalakulására. A 19. századi meghatározáshoz képest a civilizáció definíciója két irányba fejlődött tovább. Egyrészt - ahogy már utaltunk rá - a spengleri kultúrfilozófia élesen szembeállította a kultúrával. Ez utóbbit szerves közösséget és műalkotásokat létrehozó jelenségként értékelte, míg az előbbi hanyatlásként írta le, ahol az értékek széthullanak, a közösségek atomizálódnak, és az emberek egymáshoz fűződő kapcsolatait a pénz és a politikai hatalom uralja. Spengler szerint minden kultúrkör - a Nyugat is - arra rendeltetett, hogy a teremtő kultúra korszakából eljusson a hanyatló civilizáció szakaszába. A spengleri kultúrfilozófia a történelmi determinizmus egy változatát képviselte. Számára a kultúra pozitív, a civilizáció negatív értékképzetekhez kötődött.

Spenglerhez képest más irányba fejlődött tovább a kulturális antropológia civilizációfogalma. Az amerikai társadalomtudományi gondolkodásban a civilizációt a társadalmi fejlődés empirikusan is megragadható fokozataként írták körül. Eszerint a falusi élelemtermelő társadalmak helyébe lépő civilizáció kialakulása új korszakot nyitott az emberiség történetében. Ettől fogva beszélünk a történelem előtti időkhez képest történelmi időről. A civilizáció főbb ismertetőjegyei között tartjuk számon a városok, a palotaépületek, a monumentális templomok, a szervezett államiság, a társadalmi rétegződés, az írásbeliség és a művészetek kialakulását.

Miközben a spengleri civilizációfogalom elsősorban kultúrkritikai összefüggésben alkalmazható, a civilizáció kulturális antropológiából származó „értéksemleges” fogalmát az empirikus tények alapján leírható társadalmi evolúció bemutatására szokták használni. Valóságmagyarázó ereje révén ez a civilizációfogalom alkalmas az emberi fejlődés lényeges aspektusainak árnyalt leírására. Ha értékelvű,

de empirikus alapokon nyugvó történelem- és kultúrafelfogás kimunkálására törekszünk, a kulturális antropológia civilizációfogalma érdemi segítséget nyújthat a perszonalista történetszemlélettel való dialógus megteremtésében.

Értékelméleti kultúrafelfogások

Az értékelméleti kultúrafelfogások a 19-20. század fordulóján alakultak ki. A kulturális antropológiához hasonlóan ezeknek is számos változatát különböztethetjük meg. Egyik csoportja a szellemtudományos kultúrafelfogásokat foglalja magában. Dilthey és Simmel nézetei mellett ide sorolhatók Spengler egyes gondolatai is. Talán Dilthey nézetei gyakorolták a legnagyobb hatást a kultúrfilozófiai gondolkodásmód alakulására.

Dilthey szerint „*az élet... az ember szubjektív élményével azonos, de az élet lényege ebben az átélésben mégsem tárulhat fel. A tapasztalatok közt ugyanis objektív összefüggés van, szubjektív átélésünk számára a lényeg így megragadhatatlan marad. Csak az objektivált szellemi tartalmak, vagyis a kultúra segítségével jutunk el ehhez. Eszerint a művelt ember élménye képes az élet lényegének felismerésére és megértésére. A kultúra azonban nála mégsem tisztán objektív jelenség, a teremtő individuumok alkotása. Hogy a kultúrát teremtő egyedek alkotásai mégis objektív egységgé, azaz kulturális rendszerre szerveződnek, az szerinte avval magyarázható, hogy az alkotásokban közös célok mutatkoznak, és e következetesen egymásba fonódó célösszefüggések egyben azt is meghatározzák, hogy egy adott történelmi korban mi marad fenn a kultúrából... Ha képesek vagyunk átélni egy-egy mű tartalmát, akkor képesek lehetünk önmagunkon keresztül feltárni a történelmet is, ami az egyes történéseket összekötő szellemi kapcsolatokat (célösszefüggést) is jelenti. Ez viszont egyúttal lehetőség önmagunk mélyebb megismerésére is. 'Arra a kérdésre, hogy mi az ember - írja (Dilthey) csak a történelem adhat választ.'”⁵*

Dilthey szerint a kultúra egyrészt objektivált szellemi tartalom, másrészt csakis a ráirányuló megismerő folyamat révén nyeri el igazi jelentőségét. Az egyének által elsajátítható kultúrjavak bizonyos szabályok szerint szerveződnek rendszerbe. Ezért a kultúra összetett jelenség és magasrendű érték. Az emberi művelődés nem más, mint a kultúrjavak befogadása egyéni átélés révén. A történelem is sajátos jelentést kap Dilthey kultúrafelfogásában. Nem elsősorban objektív történések sorozata, hanem azon szellemi kapcsolatok együttese, amelyek alapján a kultúra rendszerei - művészet, jog, vallás stb. - közötti, valamint azon belüli kapcsolatok a befogadó egyén számára felfejthetők. Dilthey elképzelése szerint a kultúra objektív és értékekkel telített. Ennyiben - bizonyos megszorításokkal - felfogása hasonlít a neokantiánus kultúrafogalomhoz, amely a kultúrát az értékek - szép, jó és igaz - megtestesüléseként képzelte el, de azokat nem állította szélesebb teológiai és filozófiai távlatokba, hanem inkább deskriptív módon ábrázolta, amikor bemutatta egy-egy korszak kultúrájának struktúráját, alapvető fogalmainak szerkezetét és jelentését.

A kultúra és a civilizáció perszonalista filozófiai antropológiai megalapozása

Az eddigi meghatározásokból kitűnik, hogy a kultúra és a civilizáció számos kiindulópont mentén értelmezhető. A kulturális antropológia értékelésmentes megközelítésmódja éppúgy lehetséges alternatíva, mint a szép, a jó és az igaz értékeit vizsgáló neokantiánus felfogás. További lehetőség, hogy a kultúra és a civilizáció megalapozását - a történelem fogalmának megalkotásához hasonló módon - az ember perszonalista filozófiai antropológiai meghatározásából - az emberi nem egészét jellemző univerzális értékekből - vezetjük le.

Ha az ember véletlenszerűen megjelenő lény ezen a Földön, akit pusztán biológiai és etológiai sajátosságai határoznak meg, úgy a különféle kultúrákat alkotó népek sem tekinthetők sokkal többnek „állatfajoknál”. Ekkor a civilizációról alkotott definíciónk legfeljebb a „hangyaállam” fogalmáig juthat el. Ebben az esetben a kultúrák közötti különbségek könnyen válhatnak feloldhatatlan ellentétékké, mert hiányoznak az ember nembeli lényegét világosan kifejező univerzális értékek. Ha viszont feltesszük, hogy ezek az értékek léteznek, többféle módon kísérrelhetjük meg megalapozásukat.

Egyrészt az értékek kialakulását felfoghatjuk hosszú történelmi folyamat eredményeként, aminek során kiválasztódtak az emberi közösségek együttélését biztosítani képes etikai és jogi normák. Nem véletlen, hogy ezek az értékek a hegemon pozícióban lévő nyugati civilizáció értékorientációját fejezték ki az elmúlt három-négy évszázadban. Az emberi jogok leginkább a Nyugat értékrendjét képviselik, annak ellenére, hogy a nemzetközi kapcsolatokban univerzális értékek együtteseként jelennek meg. Egyetemességük azonban megkérdőjelezhetővé válik, ha a Nyugat fölényéből származó időleges történelmi jelenségeként közelítünk hozzájuk. Tehát a historizmus önmagában nem alkalmas az univerzális értékek maradandó filozófiai megalapozására. Akkor sem, ha az egyetemes értékek létrejöttének evolucionista változata nem a legpegyezimistább változat az emberi történelem értelmére nézve. Univerzális értékek híján a kultúra és a civilizáció filozófiai antropológiai meghatározása nehézségekbe ütközik, mert nem alkothatók olyan „antropológiai állandók”, amelyek a kultúrát a mechanikus és a biológiai meghatározottságok fölé emelik.

Ugyanúgy nehézségekbe ütközünk, ha az egyetemes (emberi) értékeket a történelmi evolucionista érvelést mellőzve, s egyben a transzcendenciára való hivatkozás kizárásával vezetjük be. Ekkor a szerződéselméleti fikció alapján járhatunk el, ami az elvontan tételezett emberi közösség részéről megállapodást feltételez az alapvető értékekről. Ez a megoldás sem tudja garantálni a feltételezett értékek érvényességét és univerzalitását. A szerződéselméletből levezetett értékek nem képesek kivonni magukat a civilizációk közötti különbségek, vagy az egyes civilizációkon belül végbemenő változások következményei alól. A társadalmi változás alapvetően módosíthatja, mit tartunk értéknek, ha nem áll mögötte az ember lényegéről szóló filozófiai antropológiai meghatározás.

A harmadik lehetőség, hogy a tételezett értékeket ugyan filozófiai antropológiai érveléssel vezetjük be, de kizárva a transzcendenciát megelégszünk az immanens megalapozással. Ebben az esetben az a választásunk, milyen filozófiai antropológia mellett kötelezzük el magunkat, legfeljebb járulékos jelentőségű a megalapozás érvényességének sebezhetőségéhez képest. Az ember önmagából kiinduló filozófiai antropológiai meghatározása mindig is ki volt téve az aktuális ideológiák és politikai nézetek hatásának. Jól példázza ezt az evilági humanizmus 20. századi sorsa. A transzcendens megalapozást nélkülöző polgári humanizmus a totalitárius ideológiák áldozata lett, hiába fogalmazott meg számos pozitív megállapítást az emberről.

A negyedik megoldás az Abszolútumból vezeti le a filozófiai antropológiai megalapozást és az egyetemes emberi értékeket. Ez a megközelítésmód általában véve jellemző a vallásos gondolkodásmódra. Legkidolgozottabb formában a katolikus doktrínában érhető tetten. Ebbe az irányba tájékozódik a katolikus természetjogi érvelés, amely jelentős középkori előzményekkel rendelkezik. A klasszikus természetjogi tanítás inkább a közjó és a helyes társadalmi rend oldaláról közelítette meg a „társadalom” kérdéskörét, míg a modern katolikus filozófiai áramlatok ahhoz segítettek hozzá, hogy a társadalmi rend kérdését az emberi személy oldaláról értelmezzük. Ez a szemléletmód kultúraelméleti szempontból is újszerű lehetőségeket rejt magában. Ebben az összefüggésben kell szemlélnünk Jacques Maritain perszonalista kultúrfilozófiáját is.

Jacques Maritain perszonalista kultúrfilozófiája

Maritain a katolikus megújulás előmozdítójaként az európai múlt értelmezése szempontjából is lényeges megállapításokat tett. Legismertebb művében, *Az igazi humanizmus*ban leírta a kortárs kultúra és társadalom válságtüneteit. Eközben többször kitért a keresztény középkortól a modern időkig vezető változások természetének értelmezésére. A modernséggel szemben kritikus Maritain ugyanakkor elismerte az újkor bizonyos teljesítményeit. Ezzel olyan történetiszemlélet kialakításához járult hozzá, amely elhatárolódott a 19. század haladáselvű gondolkodásmódjától, de túlmutatott a bezárkózó katolikus apologetikán is. Maritain filozófusként árnyalt tomista-neotomista fogalomrendszert használva igyekezett megérteni a középkori és az újkori kultúrát, illetve a közöttük lejátszódó átalakulás természetét. A katolikus teológia és gondolkodás alapos ismerete és elfogadása révén a keresztény középkort magától értetődő szemléleti kiindulási pontként kezelte, de tartózkodott attól, hogy az ideális társadalom megvalósulását lássa benne. Kultúrfilozófiai nézőpontból kívánva ábrázolni az európai történelem egyes korszakait, elsősorban a bennük uralkodó eszményeket és megvalósulási formáikat vizsgálta és nem volt célja a rendszeres és részletező történeti tárgyalásmód.⁶

Maritain kultúrfilozófiai szemlélete azt sugallta, hogy a kora újkori teológiai és filozófiai változások bemutatásával a kultúra egészét jellemző átalakulások is jól ábrázolhatók. Minden kultúra mélyén - a kereszténységet nem ismerőkben is - alapvető állásfoglalás rejlik a teremtmény Teremtőjével szembeni viszonyát illetően, amely kihat azokra az eszményekre és útkeresésre, amelyeket az emberi közösségek problémáik megoldására alkalmaznak.

Maritain felfogása szerint minden kultúra vagy civilizáció - e két kifejezést rokon értelemben használta, és nem foglalkozott a spengleri különbségtétellel - „...a sajátosan emberi élet kibontakozása, ami nem csak a tisztességes földi életet lehetővé tevő szükséges és elégséges anyagi fejlődésre vonatkozik, hanem - sőt elsősorban az erkölcsi fejlődésre, a spekulatív és a gyakorlati (művészi és etikai) tevékenység fejlődésére, arra a fejlődésre, amely megérdemli, hogy a szó igazi értelmében emberi fejlődésnek nevezzük. Így világossá válik, hogy a kultúra ugyanabban az értelmében természetes, mint az észnek és az erénynek a munkája, amelynek gyümölcse és földi beteljesülése. Az emberi természet alapvető vágyát elégíti ki, de a természet erejéhez csatlakozó szellem erőfeszítésének a műve. Mivel ez a fejlődés nem kizárólag anyagi, hanem egyúttal és elsősorban erkölcsi, magától értetődik, hogy a vallási elem alapvető szerepet játszik benne, így a civilizáció két pólus - a gazdasági pólus (a legsürgetőbb etikai-biológiai emberi szükségletek) és a vallási pólus (a lelki étellel kapcsolatos legsürgetőbb emberi szükségletek) - között bontakozik ki.”⁷

A kultúrának és a civilizációnak ez a meghatározása harmonikus egyensúlyt teremt „természetes” és „természetfeletti” rendeltetése között: „A keresztény szerint a kultúrát és a civilizációt, lévén ezek földi célra rendeltetve, az örök élethez, a vallás céljához kell igazítani, attól kell függővé tenni, s a földi javakat és az ember különböző természetes tevékenységeinek fejlődését a személy örök értékeire odafigyelve kell biztosítani oly módon, hogy a személy számára megkönnyítsük a végső természetfeletti céljához való eljutást (ami által pedig egyúttal a civilizáció a saját természetes rendjében is felülmúlja önmagát).”⁸

Maritain történelem- és kultúrfilozófiája a katolikus antropológia és a perszonalista filozófia szemléletmódjából vezethető le. Eszerint a kultúra vagy civilizáció a különös méltósággal rendelkező emberi személy lehetőségeinek a kiteljesedése, amit szabad döntések építenek vagy rombolnak, és nem valamiféle determinisztikus történelmi folyamat része. Az igazi humanizmus „történelemfilozófiája olyan bölcséleti alkotás, amely meg tudta különböztetni az idő folyásában a jellegzetes korszakokat, melyek mindegyike egymásra vissza nem vezethető értelemmel felfogható összefüggések rendszere. Ez azért van így mert egy-egy kultúra, mint időbeni társadalmi és lelki szellemi valóság, mindig azzal végződik, hogy kimeríti azokat a lehetőségeket, amelyeket hordozott. Irányító eszméjének termékenysége, miután meghozta gyümölcseit, kiapad, miközben az értelem megsejti egy új korszak

körvonalait vagy vázlatát. Nincs ebben semmi olyanféle szükségszerűség, amilyenre Hegel gondolt. Az emberi szabadságra tartozik, hogy megvalósítsa több-kevesebb szerencsével azt, amit így körvonalazott.”⁹

Maritain következetesen figyelembe veszi a személy-elv érvényesülését kultúrafelfogásában és történelemszemléletében. A történelmi változást és a kultúra létrejöttét éppúgy az ember szabad döntéseiből vezeti le, ahogy a kultúrtörténet egyes korszakait az emberi szellem tevékenységéből eredezteti. Maritain szerint a kultúra a transzcendensre nyitott emberi lény műve. Ennek köszönhetően egyszerre nyitja meg a kultúrában részesülő ember számára a természetfeletti dimenziót, másfelől a perszonalista filozófia által megalapozott kultúrtörténet világosan érzékelteti, hogy az emberi civilizáció alkotásai mindig túlmutatnak önmagukon. Maritain mégsem elégszik meg azzal, hogy a kultúrát csakis transzcendens előfeltételei révén határozza meg, hanem éppen az emberi személy kultúraalkotó képességének jelentőségét hangsúlyozza. Ebben az összefüggésben új értelmet nyer a művelődés és a hagyomány fogalma is. Az emberi személy által létrehozott kulturális értékek hagyománnyá válnak, amelyek alkalmasak arra, hogy a kultúra intézményei - nevelés és oktatás által - közvetítsék őket az utókor számára. Ebből kiindulva valósítható meg a nevelési eszmények és művelődési tartalmak vizsgálata. Az ezt kifejező *paideia* az európai kultúrtörténet egyik alapvető kifejezése, amely az egyéni művelődés számára elsajátítható szellemi kultúrát - történetiségében is - vizsgálja.

A perszonalista kultúrfilozófia által megalapozott paideia

Már utaltunk rá, hogy a *paideia* a nevelést és tanítást jelentő ógörög igéből származik, és ebből ered a „pedagógus” szó is. Werner Jaeger, a 20. század egyik legnagyobb klasszika-filológusa sokat tett azért, hogy nevelési és művelődési eszményekkel foglalkozó könyveiben értelmezze az ókori görög *paideia* tartalmát. A hellenisztikus korszakban kibontakozó *enkükliosz paideia* fogalma is ide vezethető vissza, amikor első ízben szilárdult meg annak a műveltségi anyagnak a kánonja, amit az emberi személyiség kiműveléséhez elengedhetetlennek tartottak. A késő ókorban a kereszténység terjedésével kialakult a keresztény *paideia* fogalma.¹⁰

Az európai *paideiát* ezeknek a fogalomtörténeti előzményeknek a fényében lehet értelmezni. Jaeger felfogásában a klasszikus *paideia* nevelési és művelődési eszményeket fejezett ki, de az ókori görög kultúra egészét jellemző értékek emblematikus kifejezésévé is vált. Ez a szemléletmód magában foglalta a német újhumanizmus örökségét, amennyiben a kultúrát az egyén kiteljesedéséhez szükséges művelődési javak együtteseként értelmezte. A magyar nyelvben jól érzékelteti ezt a „kultúrához” képest a „művelődés” fogalma, amely az egyéni elsajátítás oldaláról közelít a kulturális értékekhez. Másfelől ez a megközelítésmód az Eduard Spranger által kidolgozott kultúrpedagógia felfogásához is közelít, amennyiben az emberi én lényegét nem empirikus módszerekkel, hanem történeti létében kívánja

megragadni az általa létrehozott kulturális javak révén. A szellemtudományos iskola és a neokantiánusok, valamint az őket követő Spranger szerint az ember létezése alapvetően értékekre irányul. Mivel a kultúra történetileg kialakult alkotásai értékekkel telítettek, ezek teszik képessé az embert, hogy értékeket éljen át, és ezek révén újabb értékek létrehozására váljon alkalmassá.

A perszonalista megalapozású kultúrfilozófiát az értékelméleti kultúrafelfogásoktól megkülönbözteti, hogy a kultúrát nemcsak időtlen értékek történeti megjelenési formájaként értelmezi, hanem a transzcendencia, a szép, a jó és az igaz iránt nyitott és szabad akarattal rendelkező emberi személy alkotásaként is. Ha ebben az összefüggésben vizsgáljuk a *paideia* fogalmát, egyszerre tekinthetjük a kultúra „szívének” - hiszen a nevelési és művelődési eszményekben egy-egy kulturális korszak ágazatai összegződnek - és a „természetfelettire” irányuló, ugyanakkor a „természetes” kultúra alkotásain keresztül tökéletesedő ember által elsajátított művelődésnek, azaz értékek együttesének.

Ebben a perspektívában a történeti megismerés azt jelenti, hogy - egyfajta „históriai tudatosság” - felől közelítünk az európai kultúra megértéséhez, mint „*a kultúrában való részesedésünk*”¹¹ lehetőségéhez. Az oktatás- és neveléstörténet különös jelentőségét az adja, hogy ez a diszciplína teremti meg a kapcsolatot a „történelem” és a „művelődés” között, amikor a kultúrában való részesedés történeti alakulását vizsgálja a nevelési eszmények és intézmények bemutatásával. A perszonalista kultúrfilozófia kontextusába helyezett *paideia* fogalma így megnyílik a tágabb kultúrtörténeti keretbe ágyazott neveléstörténeti tárgyalásmód irányába. Egy ilyen nevelés- és művelődéstörténet keretében gondolható újra - a kultúrfilozófia és a kultúrtörténet nézőpontját integrálva - a nevelés és a művelődés humanista fogalma.

Jegyzetek:

¹ Az alfejezet további része egy korábban megjelent könyvünk fejezetének gondolatmenetét veszi alapul: Zsinka László (2012): *Az európai civilizáció születése. I. Történelmi keretek*. Budapest. pp.15-16.

² A történettudomány, történetfilozófia és történelemtológia megkülönböztetése: Brugger, Walter (2005): *Filozófiai lexikon*. Szent István Társulat, Budapest. p.451.

³ Brugger, Walter (2005): p.451.

⁴ *Kulturális kisenciklopédia* (1986): Kulturális antropológia szócikk. Kossuth, Budapest. pp.391-392.

⁵ *Kulturális kisenciklopédia* (1986): Életfilozófiai kultúrafelfogás szócikk. Kossuth, Budapest. pp.91-92.

⁶ Zsinka László (2011): *Az európai történelem eszméje*. Grotius Könyvtár 6. Budapest. p.137.

⁷ Maritain, Jacques (1996): *Az igazi humanizmus*. Római Katolikus Egyházi Gyűjtemény-Szent István Társulat, Sárospatak-Budapest. pp.99-100.

⁸ Maritain, Jacques (1996): p.101.

⁹ Maritain, Jacques (1996): p.5.

¹⁰ Ez az alfejezet korábban megjelent könyvünk bevezetőjének gondolatmenetét veszi alapul: Zsinka László (2012): *Az európai civilizáció születése. I. Történelmi keretek*. pp.10-11.

¹¹ Prohászka Lajos (1937): *Az oktatás elmélete*. Kiadja az Orsz. Középiskolai Tanáregyesület, Budapest. p.127.

Bibliográfia:

- Brugger, Walter (2005): *Filozófiai lexikon*. Szent István Társulat, Budapest.
- Eliade, Mircea (1993): *Az örök visszatérés mítosza*. Európa Könyvkiadó, Budapest
- Kulturális kisenciklopédia* (1986): Kulturális antropológia szócikk. Kossuth, Budapest.
- Maritain, Jacques (1930): *The Things That Are Not Caesar's*. Scribner's Sons, New York
- Maritain, Jacques (1931): *St. Thomas Aquinas*. Sheed and Ward, London
- Maritain, Jacques (1931): *Religion and Culture*. Sheed and Ward, London
- Maritain, Jacques (1936): *Humanisme intégral: problèmes temporels et spirituels d'une nouvelle chrétienté*. Párizs
- Maritain, Jacques (1944): *Christianity and Democracy*. Scribner's Sons, New York
- Maritain, Jacques (1957): *On the Philosophy of History*. Scribner's Sons, New York
- Maritain, Jacques (1968): *Integral Humanism: Temporal and Spiritual Problems of a New Christendom*. Scribner's Sons, New York
- Maritain, Jacques (1996): *Az igazi humanizmus*. Római Katolikus Egyházi Gyűjtemény-Szent István Társulat, Sárospatak-Budapest.
- Prohászka Lajos (1937): *Az oktatás elmélete*. Kiadja az Orsz. Középiskolai Tanáregyesület, Budapest.
- Service, Elman (1971): *Primitive Social Organization: An Evolutionary Perspective*. Random House, New York.
- Spengler, Oswald (1994): *A Nyugat alkonya I-II*. Európa, Budapest
- Zsinka László (2011): *Az európai történelem eszméje*. Grotius Könyvtár 6. Budapest.
- Zsinka László (2012): *Az európai civilizáció születése. I. Történelmi keretek*. Budapest.